

**TRASLADO, EXPLICACIÓN Y EMULACIÓN:
LOS TRADUCTORES DEL CORÁN Y LA PALABRA SAGRADA
(CON ESPECIAL ATENCIÓN A *L'ALCORÁ* DE M. DE EPALZA *ET ALII*)**

Salvador Peña Martín
Universidad de Málaga

Resumen

Fray Luis de León estableció una clásica distinción entre traslado y explicación para juzgar la labor del intérprete-traductor ante un texto, en concreto el de las Escrituras. Partiendo de dicha distinción, establecemos una comparación entre las estrategias seguidas por los traductores bíblicos y coránicos cuando se enfrentan con pasajes que pueden ser considerados ejemplos de lenguaje figurado. El resultado de nuestra indagación es que los traductores coránicos suelen alejarse del mero traslado, mostrando en ello cierta continuidad con los exegetas árabes medievales. Sin embargo, esta doble distinción se muestra insuficiente para caracterizar la laureada versión del Corán al catalán por M. de Epalza y sus colaboradores; versión que analizamos a la luz de corrientes contemporáneas de pensamiento occidental acerca de la verdad y de la religión.

Palabras clave: árabe, islam, interpretación, traducción, Corán, lengua sagrada.

Abstract

Traditionally there have been two different strategies toward the interpretation and translation of the Christian Scriptures, namely 'transferring' and 'explaining', according to Fray Luis de León's terminology. The first of these two strategies has been maintained by most Biblical translators, while Qur'anic translators have normally been biased toward a model of translation inspired by the politics of explaining. This is particularly true when we deal with Qur'anic passages analyzed as instances of figurative speech by medieval Arabic commentators, who seem to be still inspiring contemporary translators. Nevertheless a new model of Qur'anic translation has recently been implemented by M. de Epalza and his team. Their translation of the Qur'an into Catalan has been generally acclaimed because of their stylistic concerns. We analyzed this translation in the light of some contemporary Western sets of ideas about truth and religion.

Keywords: Arabic, Islam, Interpretation, Translation, Qur'an, Holy language.

For what you see and hear depends a good deal on where you are standing: it also depends on what sort of person you are.

C.S. Lewis

1. Introducción

1.1. La situación de partida

Es previsible¹ que el avance y difusión de los sistemas automáticos de traducción tengan inmediatas y efectivas consecuencias en la actividad práctica y teórica en torno al traducir, sobre todo, en lo que respecta a la versión de textos contemporáneos de contenido especializado (técnico, por ejemplo), entre lenguas asociadas a culturas expansivas y cercanas entre sí. No parece, en efecto, descabellado aventurar que en un breve plazo de tiempo la traducción de ese tipo de textos, en las condiciones de contigüidad entre lenguas que proporcionan las lenguas europeas, por ejemplo, no requerirá más presencia humana activa que la de un corrector de estilo. Así las cosas, se diría que es asimismo de esperar que en el ámbito traslativo recobren bríos algunos de los objetos de reflexión que siguen activos desde hace siglos o incluso milenios (estudio de las lenguas clásicas, difusión de las Escrituras, reflexión en torno a las diferencias y semejanzas entre grupos humanos). Tal vez el resultado sea que los expertos en traducción humana vuelvan a dirigir firmemente el foco de su atención hacia problemas relativos a la interpretación (hermenéutica), la recepción y la contigüidad de culturas, suscitados por textos originales generados en coordenadas temporales y referenciales diferentes del ámbito en que se mueven los usuarios de las versiones.

1.2. Una versión singular

En las páginas siguientes, y centrándonos en los problemas que plantea la versión del Corán a otras lenguas, exploraremos algunos aspectos de la traducción en la medida en que ésta contribuye a afianzar, o al menos, a reflejar corrientes de pensamiento con vigencia social. Partiendo de los estudios lingüísticos y exegéticos árabes medievales, examinaremos algunos aspectos de la política de traducción seguida por los trujamanes coránicos y, después de establecer una comparación entre la labor de éstos y sus colegas ocupados por la Biblia, desembocaremos en la versión catalana del Corán, debida a M. de Epalza, J. Forcadell y J.M. Perujo, que ha sido publicada

1. Agradezco los comentarios de Mariela Fernández Sánchez al último borrador del presente escrito.

no hace mucho, en 2001. Se trata de una obra mayor, cuyos rasgos singulares y cuya extraordinaria acogida en medios políticos, editoriales y académicos hispánicos exigen que se le preste atención detenida desde la traductografía y acaso también desde la historia de las religiones, y de las ideas en torno a la verdad. La mencionada versión (*L'Alcorà*) ofrece un texto catalán extremadamente cuidado, apreciable por sus valores estéticos y capaz de generar en el lector una actitud meditativa, que emule en la medida de lo posible y *mutatis mutandis*, la extraordinaria singularidad que la lectura del texto sagrado islámico puede producir a lectores árabes y musulmanes. Este objetivo, tan ambicioso por parte de los traductores, y que supone ya de por sí un hito en la historia de la traducción del árabe y de los textos religiosos, se ha cumplido por medio de una versión que se aparta considerablemente de la sujeción, palabra por palabra, al original árabe. Estamos, pues, muy lejos del ideal de traducción literal, que seguramente no produciría en lectores no musulmanes ningún efecto extraordinario, y cercanos a lo que tradicionalmente se ha llamado traducción libre, en su variante de paráfrasis. El resultado de dicha política del traducir, *L'Alcorà* catalán, ha sido objeto de una recepción clamorosa, que tendrá probablemente continuidad en una cercana versión castellana que seguirá los mismos principios². Todo esto justifica, creemos nosotros, el presente estudio y seguramente otros sucesivos que aborden los distintos aspectos implicados: ideal de traducción, concepción de la verdad objetiva, relación entre el islam y otras grandes culturas...

1.3. *El problema de la comprensión y recepción de los textos sagrados*

El aspecto lingüístico en el que nos centraremos tuvo gran importancia para teólogos, hermeneutas y lingüistas musulmanes medievales: la posible presencia de lenguaje figurado en el Discurso divino islámico. De este modo, un ejemplo de entre los casos de figuración que, según muchos teólogos y exegetas, se registran en el Corán nos permitirá comprobar cómo los trujamanes coránicos se han mostrado, por lo general, contrarios a la traducción literal, cuando se han enfrentado con este tipo de pasajes; con ello han dado la razón a quienes prefieren la interpretación alegórica, frente a otras posturas, simbólicas o, sencillamente, más apegadas a las formas que a las funciones. Veremos también que, al actuar así, los traductores coránicos suelen apartarse de una corriente dominante entre los bíblicos, entre los cuales ha sido usual respetar la literalidad en la versión, dejando la interpretación alegórica para la exégesis que acompaña a ésta. La dualidad de posturas la puso de relieve Fray Luis de León al distinguir entre *traslado* y *explicación*, como los dos movimientos complementarios de la labor que se realiza con un texto sagrado escrito en otra lengua. El gran traductor, intérprete y literato español de la Edad de Oro apuntaba

2. Comunicación personal de M. de Epalza.

así a dos finalidades hermenéuticas: la fidelidad a lo dicho (*traslado*), por un lado, y a la intención del emisor (*explicación*), por otro. Sin embargo, comprobaremos que la reciente y laureada versión catalana del Corán, *L'Alcorà*, de M. de Epalza y sus colaboradores, J.M. Perujo y J.V. Forcadell, añade, al cumplimiento de esas dos finalidades la satisfacción de una tercera: emular de alguna manera la vivencia del receptor, la emoción que acompaña a la experiencia religiosa de los lectores musulmanes del Corán en la lengua original de éste. Trataremos, así, de explicar, al menos en alguno de sus aspectos, una idea del propio M. de Epalza, quien ha afirmado que la suya es «una traducción que pretende innovar en algunos aspectos la forma de traducir el texto sagrado de los musulmanes»³. Y lo haremos caracterizando esta versión singular por uno de sus rasgos sobresalientes: el haber adoptado como prioridad la emulación virtual de la vivencia de lo sagrado, y ello, por medio de un «simulacro» de orden estético, cuyos altos valores estilísticos en la lengua de llegada permite ofrecer el único sucedáneo (el mejor sentido de esta palabra) posible a lectores que, por definición —a causa de no ser musulmanes ni conocedores del árabe en su mayoría—, no se acercarán al Texto Sagrado islámico esperando alcanzar la satisfacción de orden sobrenatural que les procurará el entrar en contacto con el Discurso divino, tal como éste —según la verdad de fe islámica— fue transmitido por el ángel Gabriel y, a su vez, por el enviado Muhámmad⁴, y sin que ello niegue, por supuesto, la posibilidad de goce estético en lectores árabes y musulmanes del Corán⁵. La señalada prioridad en dicha política de traducción de M. de Epalza la vinculamos, por otro lado, con la noción de irracionalidad de lo «numinoso», con la visión pragmática y psicológica de la religión, y con las perspectivas fenomenológicas y relativistas, dominantes desde la segunda mitad del siglo XX en amplios sectores de la vida intelectual y cultural de Occidente.

2. Figuración en las Escrituras: estudio de caso

2.1. *Lenguaje figurado y exégesis coránica*

Nunca está de más recalcar que uno de los campos fundamentales de actuación de los hermeneutas, teólogos y lingüistas musulmanes medievales fue el estudio de la figuración (*mayâz*) en la lengua árabe, especialmente en el texto del Corán. Al asunto del lenguaje figurado le dedicaron, en efecto, muchos esfuerzos y páginas los más destacados sabios medievales de la palabra, a quienes interesaba tanto desde

3. Epalza (2003: 213).

4. Sobre esto, pueden consultarse los trabajos de Pareja (1975: 3-34), González (2002) o Madigan (2003).

5. Sobre dicha posibilidad, véase al-Sâmarrâ'î (1981: 129-147), Abû Hamda (1985) o Qutb (1988).

un punto de vista teórico, pues los usos figurados suponían una manifestación clara de relaciones anómalas (en un sentido lógico) entre las cosas y sus nombres, como desde un punto de vista práctico, pues afectaba a la interpretación que se diera a los textos árabes que constituyen la base del ordenamiento jurídico, así como del ritual y la moral de los fieles: el Corán, principalmente, y el hadiz⁶.

No es, así, de extrañar que a la figuración se le preste atención pormenorizada en uno de los compendios medievales de ciencias coránicas, el célebre *Al-Burhân fî 'ulûm al-Qur'ân* (El argumento o las ciencias del Corán), debido a Badr al-Dîn al-Zarkaxî (muerto en 794 de la hégira/1391-2 después de Cristo) y donde se analizan múltiples casos de lo que se tiene como lenguaje figurado en el texto coránico⁷. Uno de dichos casos se presenta como una figuración «racional» (*mayâz 'aqlî*) o «en composición» (*fî l-murakkab*), en contraste con los casos que afectan a la significación de palabras aisladas. La figuración racional tiene que ver, por tanto, con las relaciones sintácticas de las palabras, y entre los ejemplos que de ello ofrece al-Zarkaxî⁸ está una frase contenida en cierto pasaje coránico (8, 2) acerca de los fieles o creyentes. En dicha frase, según al-Zarkaxî, se predica figuradamente una acción (de los signos o versículos coránicos sobre los fieles o creyentes) que solo a Dios puede atribuírsele propiamente. A continuación citamos el versículo completo, seguido de una traducción literal que proponemos, y con la frase en cuestión subrayada tanto en el original como en nuestra versión:

innamâ l-mu'minûna lladhîna idhâ dhukira Llâhu wayilat qulûbu-hum wa-idhâ tuliyat 'alay-him âyâtû-hu zâdat-hum îmânan wa-'alâ rabbi-him yatawakkalûna
(creyentes son aquellos cuyos corazones se estremecen cuando se invoca a Dios, y, cuando se les recitan Sus signos, éstos les dan más fe, y a su Amo se encomiendan)

El mensaje comunicado tiene, pues, que ver con la relación que se establece entre la fe y las manifestaciones verbales de lo sagrado, tanto la invocación del nombre de Dios, como los signos de Éste contenidos en el Corán en forma de versículos. Una lectura al pie de la letra del anterior pasaje no deja lugar a dudas: esas manifestaciones verbales (los «signos de Dios») tienen, según el Corán, un efecto real en los fieles, son *palabras que actúan*. Nos hallamos, pues, en el terreno de la acción sobrenatural del lenguaje, si nos atenemos a una interpretación literalista; o, de lo contrario, habrá que recurrir a algún artificio hermenéutico, como el que propone el mismo al-Zarkaxî, para quien la frase es un caso de lenguaje figurado que es necesario reducir a su correspondiente sentido propio, a saber: que el aumento de la fe en los fieles es obra de Dios y no de los signos de éste.

6. Sobre esto, véase Peña (en prensa).

7. Al-Zarkaxî (*Al-Burhân*: II, 253-299).

8. Al-Zarkaxî (*Al-Burhân*: II, 256).

Esta interpretación con desplazamiento del sujeto lógico en la acción de aumentar la fe, sin embargo, no es común a todos los sabios medievales expertos en la palabra de Dios, aunque muchos de ellos comparten una misma concepción de las Escrituras, funda la ortodoxia en cierta tendencia al racionalismo, o, si se prefiere, a conjugar tanto como sea posible las verdades de fe y los resultados de la razón. Si consultamos *Al-Kaxxâf* (El revelador), el comentario coránico⁹ de al-Zamajxarî (m. 538 h./1144 d.C.), el gran lingüista y hermeneuta racionalista oriental, nos encontramos con que no efectúa esa operación hermenéutica y, si bien tiende a racionalizar el mensaje, atribuyendo la acción del verbo a los propios fieles, no llega a hacer explícito que se trate de una acción de Dios; ello parece desprenderse de la paráfrasis explicativa del pasaje que propone: «gracias a ellos [a los signos] consiguen [los creyentes] mayor certeza y tranquilidad de alma»¹⁰. Por su parte, el sabio granadino Abû Hayyân (m. 745 h./1344 d.C.), otro de los grandes exegetas coránicos, aunque no llega, en *Tafsîr al-Nahr al-mâdd* (Comentario del río tendido), a analizar el pasaje concreto referido a los signos de Dios, sí que expresa la idea de que la sola invocación y pronunciación del nombre de Dios basta para llenarles a los fieles el corazón de miedo, con lo cual parece estar admitiendo la posibilidad de la acción sobrenatural de las palabras sagradas, sin necesidad de atribuirle dicha acción al propio Dios¹¹.

2.2. La sacralidad de las palabras

Podría pensarse, desde luego, que estamos planteándonos una cuestión de excesiva sutileza, un asunto especulativo propio solo de teólogos en sus discusiones especializadas, pero es un hecho que realmente el asunto de la sacralidad de las palabras ha llegado a ser de primera importancia en la reflexión y prácticas religiosas, como puede comprobarse en el tratamiento, por el cordobés Ibn Hazm (m. 456 h./1064 d.C.), en su gran tratado de historia de las ideas religiosas¹², de la cuestión de «el nombre y lo nombrado», donde, entre otros aspectos del problema, se discute, desde una perspectiva de nuevo racionalista, la sacralización del nombre de Dios como objeto de culto en sí mismo, lo cual rechaza Ibn Hazm. Y es evidente, desde luego, que un tal planteamiento sacralizador de las palabras en sí mismas ha estado en la base de todas las corrientes islámicas cercanas a lo que, refiriéndose a la tradición judía, llama Scholem (2006) «mística del lenguaje», y cuya presencia en la historia del islam es patente, como mínimo, entre los sufíes, a través de su

9. Al-Zamajxarî (*Al-Kaxxâf*: II, 196).

10. En árabe: «izdâdû bi-hâ yaqînan wa-tuma'nînatân fî nafsin».

11. Abû Hayyân (*Tafsîr*: I, 908).

12. Ibn Hazm (*Al-Fisal*: V, 135-145).

recurso a la invocación de los Nombres de Dios¹³. Por otra parte, es necesario tener en cuenta que todas las posiciones de los exegetas y teólogos musulmanes se realizan en presencia del propio texto árabe del *Corán*, que *ahí está y permanece*, en su letra, esto es, en su forma sagrada, más allá de la explicación que el exegeta proporcione. Otra cosa muy distinta es lo que ocurre con las traducciones del texto a lenguas distintas de la árabe, donde sí puede ocurrir que la interpretación de un pasaje (el modo en que se comprenda) determine la versión final tal como ésta llega al lector; esto es, que determine de manera decisiva la elaboración del nuevo equivalente del mensaje original.

2.3. La respuesta de los traductores

Hay que distinguir, pues, entre interpretación y reformulación, o, si se prefiere, entre comprensión del original y su transmisión, o entre explicación y traslado, recurriendo a los términos que usó Fray Luis de León al ocuparse de este problema en un pasaje que reproducimos más abajo. Veámoslo considerando las versiones que diferentes traductores han ofrecido del mencionado versículo coránico, que volvemos a citar, seguido de nuestra versión literal y, a continuación, y en orden cronológico, de las que ofrece una serie de traductores del *Corán* a varias lenguas occidentales, y desde muy diferentes posiciones teológicas y traductológicas:

innamâ l-mu'minûna lladhîna idhâ dhukira Llâhu wayilat qulûbu-hum wa-idhâ tuliya't 'alay-him âyâtû-hu zâdat-hum îmânan wa-'alâ rabbi-him yatawakkalûna

(creyentes son aquellos cuyos corazones se estremecen cuando se invoca a Dios, y, cuando se les recitan Sus signos, éstos les dan más fe, y a su Amo se encomiendan)

- a) Les vrais croyants sont ceux dont les coeurs sont pénétrés de crainte lorsque le nom de Dieu est prononcé; dont la foi augmente à chaque lecture de ses enseignements, et qui ne mettent de confiance qu'en leur Seigneur. (Kazimirski 1840¹⁴)
- b) Believers are they only whose hearts thrill with fear when God is named, and whose faith increaseth at each recital of his signs, and who put their trust in their Lord. (Rodwell 1861)
- c) They only are believers whose hearts are full of fear when Allah is mentioned, and when His messages are recited to them they increase them in faith, and in their Lord do they trust. (Ali 1917)

13. Sobre esto puede consultarse Schuon (2002: 13-32), Burckhardt (2006: 117-124), Lings (2006: 79-91).

14. El año que mencionamos tras éste y los demás nombres de los traductores corresponde a la primera edición de cada una de las versiones.

- d) They only are the (true) believers whose hearts feel fear when Allah is mentioned, and when His revelations are recited unto them they increase their faith, and who trust in their Lord. (Pickthall 1930)
- e) For, Believers are those who, when Allah is mentioned, feel a tremor in their hearts, and when they hear His signs rehearsed, find their faith strengthened, and put (all) their trust in their Lord. (Yusuf Ali 1934-37)
- f) Those only are believers who, when God / is mentioned, their hearts quake, and / when His signs are recited to them, it / increases them in faith, and in their Lord / they put their trust. (Arberry 1955)
- g) In verità veri credenti sono coloro ai quali, quando si nomina il nome santo di Dio, trema il cuore, e quando i Suoi santi Segni vengano loro recitati, questi aumentano loro la Fede, e che confidano nel loro Signore. (Bausani 1955)
- h) Los creyentes son aquellos que cuando se cita el nombre de Dios, sus corazones temen, y cuando se les recitan sus aleyas, aumentan su fe y se apoyan en su Señor. (Vernet 1963)
- i) Seuls, sont vraiment croyants: ceux dont les cœurs frémissent à la mention du Nom de Dieu; ceux dont la foi augmente lorsqu'on leur récite ses Versets; —ils se confient en leur Seigneur— [...]. (Masson 1967)
- j) The true believers are those whose hearts tremble when GOD is mentioned, and when His revelations are recited to them, their faith is strengthened, and they trust in their Lord. (Khalifa 1981)
- k) Gläubig sind wahrlich diejenigen, deren Herzen erbeben, wenn Allah genannt wird, und die in ihrem Glauben gestärkt sind, wenn ihnen Seine Verse verlesen werden, und die auf ihren Herrn vertrauen. (Rassoul 1986)
- l) Les vrais croyants sont ceux dont les cœurs frémissent quand on mentionne Allah. Et quand Ses versets leur sont récités, cela fait augmenter leur foi. Et ils placent leur confiance en leur Seigneur. (Roi Fahd 1989-90)
- m) But the believers (are) those who if God was mentioned/remembered/praised their hearts/minds become afraid/apprehensive, and if His verses/evidences were read/recited on them, it increased them faith/belief, and on their Lord they depend/trust in. (Ahmed 1994)
- n) Son creyentes sólo aquéllos cuyos corazones tiemblan a la mención de Dios, que, cuando se les recitan Sus aleyas, éstas aumentan su fe, que confían en su Señor. (Cortés 1999)
- o) Els musulmans, els bons creients, / són els qui, quan s'ha mencionat i recordat el nom de Déu, / tenen els cors tot tremolant. / Són els qui, quan se'ls reciten els Seus sants textos, / miraculosos signes divins, els augmenta la fe en Déu, Al·là. / Són els qui posen la seva esperança i la seva confiança / en Al·là, Déu. (Epalza *et alii* 2001)
- p) Los verdaderos creyentes son aquellos cuyos corazones están penetrados de temor cuando se pronuncia el nombre de Dios, aquellos cuya fe aumenta

a cada lectura de sus enseñanzas, aquellos que no ponen su confianza más que en su Señor. (Fernando 2001)

- q) Los verdaderos creyentes son aquellos cuyos corazones se estremecen cuando se menciona el nombre de Dios, cuya fe acrecienta cuando se les recitan Sus palabras y a su Señor se encomiendan. (Huech 2004)

Así pues, dependiendo del tratamiento que los distintos trujamanes han dado a la relación que hay entre los signos o versículos de Dios y la fe de los creyentes, podemos hablar de cuatro soluciones:

1. Un número muy reducido de traductores (M.M. Ali, A. Bausani y J. Cortés) se atiene escrupulosamente a la formulación original, de manera que en sus versiones transmiten el mensaje de que son los propios signos los que aumentan la fe de los creyentes.
2. Muy cerca de los anteriores, hay tres traducciones (las de J.A. Arberry, D. Masson y la correspondiente al *Complexe Roi Fahd*, M. y S. Ahmed) que hacen recaer la acción no exactamente en las aleyas coránicas, sino en su recitación, lo cual introduce un elemento hermenéutico muy característico, pues el hecho sobrenatural, si bien sigue siendo objetivo, se desplaza a la ejecución del acto piadoso; es decir, no se trata del valor de los signos, sino de su «performatividad», de su acción sobre la realidad referencial.
3. Un número relativamente elevado de traductores (A. de B. Kazimirsky, J.M. Rodwell, A. Yusuf Ali, D. Masson, R. Khalifa, M.A. Rassoul, M. de Epalza *et alii*, A. Fernando, B.M. Huech) opta por una interpretación imprecisa, pues se limitan a transmitir la idea de que la fe ha aumentado, sin que en sus versiones se especifique cómo ha podido ello ocurrir; al tiempo que desplazan la acción desde la objetividad de las palabras proferidas en la recitación, a la fe de los creyentes, con lo cual no solo se limita la atribución de efectos sobrenaturales al lenguaje, sino que se facilita una comprensión «subjetivista» del hecho religioso, acorde con visiones «vivenciales» del hecho religioso.
4. Por último, tenemos aquellas versiones debidas a los trujamanes (M.M. Pickthall, J. Vernet, M.A. Rassoul) que formulan el pasaje de modo tal que dan cabida a una interpretación abiertamente subjetiva de la acción de las aleyas, pues el incremento de la fe se atribuye a un proceso que se sitúa en los propios creyentes.

De este modo, la mayoría de los traductores se acerca a las interpretaciones de al-Zarkaxî o al-Zamajxarî, que vimos más arriba; mientras que queda en franca minoría otra lectura más abierta a la consideración del potencial sobrenatural del lenguaje por sí mismo, comprensión esta a la que no se cerraba, como vimos, Abû Hayyân. De modo que es necesario concluir que, al menos en el pasaje indicado, el

patrón mayoritario de los traductores coránicos consiste en ofrecer versiones que se valen de un tipo de interpretación (indeterminado como mínimo, pero de tendencia «psicologista» o subjetivista) que no está en la letra del original. Dicho patrón seguido por los traductores y que muestra una clara tendencia a racionalizar el mensaje religioso sustrayendo de él los elementos sobrenaturales de orden verbal; en ello, los trujamanes se muestran muy cercanos a una amplia corriente de exegetas medievales, como hemos visto más arriba, y asimismo a algunos tratadistas contemporáneos, reacios a contemplar en la historia del islam el componente sacralizador o simbólico del lenguaje¹⁵. Dicho de un modo sencillo, son muchos los traductores que anteponen una determinada comprensión (racionalista) del mensaje a su mera transmisión, o, por volver a los términos de Fray Luis de León, que permiten que la explicación aflore hasta el traslado, o incluso que lo determine.

2.4. Comparación con un caso bíblico

Puede ser de utilidad, en este punto, que comparemos lo anterior con un caso similar, en algunos de sus elementos, planteado por la Biblia. Nos referimos a un célebre pasaje del Nuevo Testamento (Mateo 4, 4), basado a su vez en otro del Antiguo Testamento (Deuteronomio 8, 3); pues en ambos se expresa cómo la palabra de Dios, en sí misma, si nos atenemos a la formulación textual de las versiones, afecta a los seres humanos de una determinada manera: alimentándolos. No será necesario, para continuar nuestro razonamiento aquí, que recurramos a los originales hebreo y griego, ni tampoco que citemos un alto número de versiones a lenguas distintas, pues resulta manifiesto que, en ese punto, los traductores han tendido a adoptar todos un mismo patrón: transmitir en su letra el mensaje original, dejando, en lo posible, la interpretación teológica o literaria del pasaje para ámbitos ajenos a la traducción propiamente dicha. Citamos, en cada caso, primero la traducción del pasaje veterotestamentario y, en segundo lugar, el evangélico:

- a) (Deut 8, 3) [...] quod non in solo pane vivat homo sed in omni verbo quod egreditur ex ore Domini. • (Mc 4, 4) [...] qui respondens dixit scriptum est non in pane solo vivet homo sed in omni verbo quod procedit de ore Dei. (*Vulgata* de San Jerónimo)
- b) (Deut 8, 3) [...] das der Mensch nicht lebt von Brot allein, sondern von allem, was aus dem Mund des Herrn geht. • (Mc 4, 4) Und er antwortete und sprach: Es steht geschrieben: "Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von einem jeglichen Wort, das durch den Mund Gottes geht." (Martin Luther)

15. Véase, porejemplo, y por citar un ejemplo reciente, Zaborsky (2004).

- c) (Deut 8, 3) [...] that man doth not live by bread only, but by every word that proceedeth out of the mouth of the LORD doth man live. • (Mc 4, 4) But he answered and said, It is written, Man shall not live by bread alone, but by every word that proceedeth out of the mouth of God. (King James Version)
- d) (Deut 8, 3) [...] que no sólo de pan vive el hombre, sino que el hombre vive de todo lo que sale de la boca de Dios. • (Mc 4, 4) Mas él respondió: «Está escrito: *No sólo de pan vive el hombre, / sino de toda palabra que sale de la boca del Dios.*» (Biblia de Jerusalén)
- e) (Deut 8, 3) [...] que el hombre no vive sólo de pan, sino de todo lo que sale de la boca de Dios. • (Mc 4, 4) Él contestó: •Está escrito que *no de solo pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios.* (Biblia del Peregrino)

Salta a la vista que los traductores bíblicos, heterogéneos entre sí, han coincidido en una misma «política»: trasladar el mensaje original ateniéndose a su letra. Y ello, independientemente de la comprensión que de éste se haya podido hacer en las corrientes hermenéuticas y/o teológicas a las que cada uno de ellos representa. Y téngase bien presente que las diferencias en cuanto a la comprensión del mensaje han existido, sin que por ello la formulación del original, el hecho de que la palabra de Dios alimenta al hombre, haya dejado de transmitirse en las traducciones. En muchos casos, dicho elemento, la comprensión (más o menos racionalista) del pasaje la han expresado los traductores haciendo uso de notas al pie o de comentarios, pero sin interferir en el texto traducido. Así, por facilitar un solo ejemplo, leemos a pie de página en la versión del pasaje indicado del Antiguo Testamento en la *Biblia de Jerusalén* (1975: 201) una interpretación —muy extendida, por cierto— de que son los mandamientos de Dios los que permiten vivir al hombre, con lo cual el efecto material (¿figurado?) de las palabras sagradas es comprendido de modo no totalmente manifiesto en la letra del pasaje original, pero siempre sin alterar la traducción de éste:

Yahveh, que puede crear todo con su palabra, da vida a los israelitas con sus mandamientos (*misvā*) que salen (*mōsa'*) de su boca.

2.5. Traductores coránicos y bíblicos: patrones divergentes

En suma, podemos afirmar que los traductores del Corán no siguen un patrón unánime a la hora de actuar ante determinados pasajes del original donde algunas corrientes hermenéuticas han hablado de figuración por presentar hechos sobrenaturales expresados de manera material. Hemos visto, así, que son muchos los traductores que, desde distintas posiciones religiosas, en diferentes momentos o trabajando con lenguas distintas, han optado por incorporar al texto trasladado la explicación

que de éste hacen, a menudo sin advertirlo expresamente de ninguna manera. En ello, muchos traductores del Corán parecen apartarse de la tradición seguida entre los traductores de la Biblia, que, al menos en los pasajes indicados, y que hemos puesto en parangón con el coránico, consiste en atenerse a la letra del mensaje para su transmisión, dejando la comprensión para discursos secundarios ajenos a la versión propiamente dicha. Esta «política» de los traductores bíblicos no es, con todo, unánime; ya que también se ha registrado, como se sabe, en la traducción de la Biblia, una tendencia funcionalista, representada por E. Nida (Nida y Taber 1986) y asociada a la acción misionera, que ha puesto la letra del mensaje al servicio de la transmisión explicada de éste. Los resultados de nuestro examen apuntan, por otro lado, que, al actuar como actúan, los traductores coránicos incorporan a los textos que ofrecen una determinada concepción hermenéutica y teológica dentro del islam: la que racionaliza la comprensión del Libro Sagrado a partir de los resultados de la teoría de la figuración (*mayâz*), desarrollada por la corriente dominante de los filólogos árabes medievales.

Cabe, pues, decir que los traductores del Corán se han ido ajustando, según las épocas y los sistemas de ideas religiosas o epistemológicas a las que se han adherido, a la variedad de concepciones acerca de la traducción que existen y han existido. La prioridad de los traductores, editores y lectores, en general, no es ni ha sido siempre la misma, y, junto a la exigencia de literalidad, esto es, de que el trujamán se limite a la transmisión del mensaje, excluyendo del texto vertido la explicación de éste, es un hecho que ha habido y hay otras, como la «literariedad», o la necesidad de conseguir un texto claro, o la exigencia de acoplar la versión con la visión del mundo que se mantenga.

2.6. *El ideal traslativo de Fray Luis de León*

Y todo indica que, en esto, los traductores del Corán, se alejan de los principios que Fray Luis de León expresó de manera radical al introducir su versión de *El cantar de los cantares*, estableciendo un límite entre transmisión y comprensión, a las que llama, como hemos visto, respectivamente, «traslado», de un lado, y «explicación» o «declaración», de otro. Se trata de un largo pasaje, pero vale la pena reproducirlo (*Cantar*: 101):

[...] porque entiendo ser diferente el oficio del que traslada maiormente scripturas de gran peso, del que las explica y declara.

El que traslada ha de ser fiel y cabal y si fuere posible contar las palabras para no dar ni más ni menos dela mesma calidad y condición y variedad de significaciones que los originales tienen; sin limitallas asu proprio sentido y parecer, para los que leyeren la traducción puedan entender toda la variedad desentidos a que daa ocasión el original si se leyese y queden libres para escoger lo que mejor dellos les pareçiere.

Que el estenderse diciendo y el declarar copiosamente la razón que se entiende y con guardar la sentencia que más agrada jugar con palabras añadiendo y quitando a nuestra voluntad, esso quédese para el que declara, cuio proprio offiçio es, y nosotros vsamos dél después de puesto cada vn capítulo en ladeclaración que se sigue. Bien es verdad que trasladando el texto no pudimos no pudimos tan puntualmente yr con el original, y la calidad dela sentençia y propiedad de nuestra lengua nos forçó aque añadiésemos alguna palabrilla, que sin ella quedara obscuríssimo el sentido, pero estas son pocas y las que son van ençerradas entre rayas desta manera [].

Esta postura se ha perpetuado entre muchos traductores de la Biblia, entre quienes se ha registrado una tendencia sólida a la literalidad, con la excepción apuntada de quienes han puesto la traducción al servicio de concepciones funcionalistas de la acción misionera. Por supuesto, no es fácil generalizar para un movimiento de alcance mayúsculo, como la traducción de la Biblia, pero sí creemos aceptable la conclusión de que el umbral de tolerancia ante la literalidad, aun a costa de la «literariedad» ha sido y es relativamente bajo entre los traductores bíblicos, sus editores y sus lectores. Sólo en ese marco se explican las palabras en defensa de la versión del Nuevo Testamento por J.M. Bover que se incluye en el prestigioso *Nuevo Testamento trilingüe* (Bover y O'Callaghan 2001: xv):

En efecto, lo más adecuado para facilitar la lectura de un texto original es una traducción *literal*. Es evidente que esta condición se opone, por lo general, a la elegancia de estilo que consiente una lectura seguida y literariamente agradable. No tengo presente que se haya propuesto jamás una traducción literal como dechado de estilo. Al contrario, dichas traducciones suelen pecar de dureza e inflexibilidad. Pero precisamente estos, que unilateralmente podríamos llamar defectos, sirven para acercarse mucho aun a la misma contextura del texto original.

Palabras que parecen hacerse eco de una importante declaración anterior, situada temporalmente entre Fray Luis de León y nosotros: la debida a Phelipe Scio de San Miguel, quien en el tránsito entre los siglos XVIII y XIX publicó una versión de la Biblia de gran significado histórico, pues era la primera realizada desde el Concilio de Trento, y en la que dejaba muy clara su postura (Scio 1807: I, xl-xli):

Pero si el trasladar de una lengua á otra , considerado esto en general, es una obra muy difícil y escabrosa; lo es sin comparación mucho mas la de dar en lenguas vulgares los Libros Sagrados, para que anden en las manos de todos, por el grande peligro que hay de exponer como palabra de Dios, lo que tan solamente es pensamiento, imaginacion, ó capricho del que los traslada. Por esta razon en todos tiempos han sido miradas con el mayor aprecio y veneracion, las que hiciéron aquellos hombres doctos, que ajustándose religiosa y escrupulosamente á las palabras del Texto Sagrado, no se cuidaron de parecer muchas veces desliñados y aun bárbaros en su propio idioma, á

trueque de no faltar en un ápice á la fidelidad y respeto con que deben ser manejadas aquellas Escrituras, que tienen por Autor al mismo Dios.

Pero hay que insistir en que las generalizaciones en terrenos tan amplios son engañosas. No podría pretenderse una adjudicación de la literalidad a la generalidad de los traductores bíblicos frente a los coránicos, pero sí es cierto que, mientras no es difícil registrar la existencia de versiones pretendidamente literales de la Biblia, como las Fray Luis de León, Phelipe de Scio o J.M. Jover, eso es menos frecuente para el Corán. De las versiones de éste antes citadas, acaso solamente la de A. Bausani podría presentarse como traducción con tendencia a la literalidad, y ello, con salvedades. El asunto, desde luego, reclama investigación. A modo de hipótesis de partida podría aventurarse que en los traductores del Corán ha pesado mucho la influencia de los exegetas racionalistas, muchos de ellos grandes lexicólogos y gramáticos, que, desde los primeros siglos del islam han luchado por imponer una interpretación contraria al literalismo, tendiendo en consecuencia a tomar por figurado lo que no encajaba en el sistema ideológico y teológico que defendían. No obstante, es un hecho manifiesto que algo muy parecido ha ocurrido en la tradición cristiana, ya desde San Agustín de Hipona (*Dochtrina*), quien defendió la interpretación alegórica o figurada de ciertos pasajes o libros de la Biblia. Lo que nos resulta imposible precisar es por qué tal tendencia ha alcanzado a las traducciones del Corán propiamente dichas, mientras que, en el caso de la Biblia, el racionalismo o la alegoría han quedado confinadas a espacios paratextuales, como notas, introducciones o comentarios.

2.7. La polémica acerca de la fidelidad al original

Sea como sea, y como todos sabemos, estamos ante una polémica milenaria y diríase que universal: ¿es preferible una traducción libre o literal? O, planteado en otros términos, ¿una traducción que se aparta del original en aspectos culturales y/o hermenéuticos es verdaderamente una traducción, o habría que buscar otros términos como los de adaptación, recreación o perífrasis? Hay que reconocer, con sencillez, que históricamente se ha registrado esa doble posibilidad, y que ha habido partidarios de la sujeción a la letra en traducción o, por el contrario, de la libertad del traductor al respecto. Veamos un ejemplo de cómo en ámbitos lejanos del coránico se ha valorado en mucho la traducción no sujeta a la literalidad. Se trata de la reacción de un destacado historiador de la literatura ante el que se considera texto fundacional de ésta, la reescritura de la *Odisea* que llevó a cabo Livio Andrónico, y que, según Büchner (1968: 28), el historiador literario en cuestión, es

una traducción artística que no se limita a dar el contenido, sino que pretende reproducir plenamente las cualidades estéticas de la obra original, trasponiéndolas a un mundo distinto.

3. El nuevo horizonte abierto por *L'Alcorà*, de M. de Epalza *et alii*

3.1. La «mística del lenguaje»

Ahora bien, ¿podemos darnos por satisfechos con esa doble concepción interpretativa ante las palabras sagradas, esto es, la alternativa complementaria propuesta y seguida por Fray Luis, hace varios siglos, bajo los términos «traslado» y «explicación»? Creemos que caben otras posibilidades. Para empezar, cabe un acercamiento al lenguaje divino como el que parece indicar el pasaje coránico que estamos considerando. Nos referimos al acercamiento sobrenatural que permite atribuirles a las palabras sagradas acciones milagrosas, bien porque cambien el curso de la realidad, bien porque ayuden al fiel en su vía de ascesis. No es necesario ofrecer ejemplos de tales concepciones; recordemos simplemente que, al menos en gran parte gracias al pensamiento místico, los teólogos y hermeneutas musulmanes han discutido la posibilidad de identificación entre nombre y nombrado¹⁶, dando con ello indicios sólidos de que dicha concepción ha alcanzado resonancia, por más que las corrientes ortodoxas la hayan arrinconado u olvidado. Esta visión, la sobrenatural o milagrosa, de la palabra sagrada se halla en un extremo del continuo que vamos a considerar y probablemente excede de la posibilidad de traducción, pues la palabra se muestra como milagrosa, en muy diversas tradiciones, no sólo en su contenido, sino, además, en su expresión, esto es, en su misma materia fónica¹⁷, lo que imposibilita por definición su traslado a otra lengua.

3.2. Insuficiencia actual de la dicotomía de Fray Luis de León

Por otra parte, es cierto que el modelo doble de Fray Luis se muestra efectivo para dar cuenta de la mayoría de las versiones coránicas citadas antes, pues o bien podemos caracterizarlas por ser «traslativas», como ocurre con las más literales, o sea, las de A. Bausani y J. Cortés; o bien podemos afirmar que se trata de diferentes propuestas «explicativas», como ocurre con casi todas las demás. Hay, sin embargo, una excepción notable: la versión del Corán por M. de Epalza y sus colaboradores, que se caracteriza, en general, por su cuidada amplificación formal y por haber supeditado la traslación de los elementos objetivos del original (su contenido referencial, su sentido contextual, etc.) a una prioridad superior: la de ofrecer un texto apreciable estéticamente, capaz de conseguir en sus lectores

16. Confróntense, al respecto, Lings (2005) y Peña (2004), por mencionar dos escritos donde el asunto se aborda desde perspectivas muy diferentes.

17. Al respecto de los problemas que esto plantea para la traducción, en los que no vamos a entrar aquí, véase Roy (2004).

algún grado de arrobo o emoción meditativa. Así pues, contamos tradicionalmente con gran cantidad de versiones coránicas fieles al valor que haya de dársele a la palabra sagrada como trasunto y/o elemento conformador de la realidad, junto con un número más reducido de traducciones más preocupadas por el traslado fiel del contenido original. Y, de manera bastante excepcional, al menos una versión, la dirigida por M. de Epalza, que atiende sobre todo al efecto vivencial, experiencial; tan es así que el propio trujamán ha defendido explícitamente que un mismo texto coránico requiere versiones distintas, dependiendo de cuál sea el contexto verbal inmediato donde el pasaje se reproduce (Epalza 2004). La valoración del efecto en tanto que bien supremo que hay que preservar es conocida en los estudios de traducción, sobre todo, a partir del funcionalismo lingüístico¹⁸. En el campo religioso, hablar de efecto de la palabra sagrada es plantear el problema en términos de fenomenología de la religión, por atenernos a la formulación de Heidegger (2005), que tanta influencia ha tenido en las corrientes hermenéuticas que sitúan el foco de la labor interpretativa no tanto en el significado del objeto, como en el sentido que a éste le atribuye el receptor¹⁹.

3.3. La experiencia de lo «numinoso»

Es una obviedad afirmar que la traducción de las palabras sagradas de cualquier religión entraña graves y complejas dificultades. A las propias de cualquier proceso de traducción se suman otras, derivadas de la variedad de posturas teológicas, así como de la reutilización de los mensajes divinos a lo largo del tiempo. A comienzos del siglo pasado se produjo la aparición de dos destacadas obras de teología que, en Occidente y en ámbito cristiano, introducían de manera efectiva sendos nuevos elementos a la hora de considerar el hecho religioso. Por un lado, William James adoptaba, con su publicación de 1902, *The Varieties of Religious Experience*, una perspectiva psicológica sobre la experiencia religiosa como objeto en observación, lo cual daba a la vivencia individual, por sí misma, un valor inusitado hasta el momento (James 2002). Por otro, Rudolf Otto, en su célebre *Das Heilige*, de 1917, creaba el concepto de lo *numinoso* para referirse a los aspectos irracionales del hecho religioso en la medida en que no pueden ser concebidos racionalmente, sino solo descritos, por analogía, a partir de emociones tales como el sobrecogimiento o el placer estético (Otto 1980). A estos dos importantes pasos han venido a unirse los desarrollos de las concepciones fenomenológicas que prefieren aproximarse a los hechos en virtud de su categoría de manifestaciones registradas empíricamente. La

18. Confróntense, al respecto, y entre otros muchos, los trabajos de Nida y Taber (1986), y Reiss y Vermeer (1996).

19. Confróntese, al respecto, los trabajos de Gadamer (1997), Ferraris (2004), Iser (2005).

renovación fenomenológica en filosofía (Patočka 2005), sociología (Maffesoli 1997) o, a partir de la noción de hierofanía o manifestación de lo sagrado, en los sectores de los estudios religiosos más cercanos al pensamiento tradicional (Eliade 1998) o gnóstico (Corbin 2003); ha venido a coincidir con la extensión del subjetivismo en hermenéutica; la creciente influencia de teoría de la recepción en el ámbito literario y el triunfo de las corrientes funcionalistas en traducción. Tal creemos que es el caldo de cultivo que explica la aparición de la singular versión coránica (que merece atención por separado) de M. de Epalza y sus colaboradores, y en cuya labor ha contado sustancialmente el intento de ofrecer una versión catalana capaz de crear una reacción de reverencia ante un original formalmente venerable, por su carácter sapiencial y retórico; reacción que emule el efecto que en los lectores del original árabe han venido creando los siglos de veneración que genera, como mínimo, una fe colectiva socialmente preservada. Naturalmente, la «apuesta» del traductor implica que su versión desatiende aspectos del texto como los indicados previamente: los sentidos que ha podido adquirir para ciertas corrientes, los posibles valores simbólicos de ciertos giros figurados o hasta los valores que puedan derivar de la acusada brevedad del texto original; y, desde luego, el apego a la letra. Comprobémoslo comparando las versiones a que ha dado lugar un nuevo pasaje coránico (11, 1), en este caso uno en extremo complejo, por las dificultades que plantea la comprensión exacta de algunas de sus unidades léxicas. Nos limitaremos, en esta ocasión, a tomar nota de unas pocas versiones, la mayoría de las cuales está lejos de ser literal, pues en general se diría que incorporan al traslado una explicación alegórica. Quedará así muy de manifiesto una labor muy acentuada de amplificación (literaria y meditativa) por parte de M. de Epalza y sus colaboradores, que recrean así, y por la vía de la fascinación por las palabras, una suerte de sustituto de la emoción religiosa en la medida en que ella pueda suscitarse fuera de la auténtica vivencia islámica. Esto es, el trujamán ofrece emoción estética como sucedáneo de la irreproducible (en el lector no árabe y no musulmán) emoción numinosa. Como hicimos antes, citaremos el pasaje coránico transliterado al latín junto con una traducción nuestra, lo más literal posible (casi una mera «transcodificación»), y recogeremos varias versiones, que ahora ordenaremos en una gama, según cómo se sitúan en un continuum que va desde la literalidad que prima al traslado a la emulación que descansa en el poder de la reelaboración retórica, pasando por las versiones que pretender ocupar un punto de equilibrio entre el mero traslado y la mínima explicación. Iremos, así, desde la cuasi-literalidad de A. Bausani hasta la amplificación de M. de Epalza y sus colaboradores, que unen al traslado del original no solamente explicaciones que afloran al texto, sino una recreación parafrástica, rítmica y retórica de todo el pasaje. El original es, pues, un brevísimo párrafo donde se habla del propio Discurso divino describiéndolo en términos materiales, introducido ello por una secuencia de letras de sentido misterioso, lo cual subraya la posibilidad —islámica— de que se consideren los valores sobrenaturales de los elementos lingüísticos en sí mismos:

'Ir kitâbun uhkîmat âyâtû-hu thumma fussilat min ladun hakîmin jabîrin
(*alr* un Libro de signos consolidados y luego desprendidos, de cabe un Sabio
Experto)

A ello responde A. Bausani, como hemos adelantado, con una versión casi literal, que no se despega de la materialidad o figuración del original:

A.L.R. Libro dai saldi Segni, Segni chiaramente spiegati da un Conoscitore
Sapiente. (Bausani 1955)

Por su parte, A. de B. Kazimirski y, más tarde, J.A. Arberry y D. Masson, estos dos acaso con mayores pretensiones literarias, como muestra su recurso a los versos, ofrece ya una versión con interpretación alegórica de los dos verbos, que pierden su materialidad para daptarse a lo esperable al hablar de un Libro o Recitación:

A.L.R. Ce livre, dont les verses ont été rédigés, puis développés, vient du Sage,
de l'Instruit. (Kazimirski 1840)

Alif Lam Ra

A Book whose verses are set clear,
and the distinguished,
from One All-wise, All-aware. (Arberry 1964)

Alif. Lam. Ra.

Voici un Livre
dont les Versets ont été confirmés,
puis expliqués
de la part d'un Sage parfaitement informé. (Masson 1967)

Frente a estas soluciones «mixtas», que combinan la alegoría explicativa con intentos más o menos marcados de recreación literaria, J. Cortés ofrece una versión decididamente explicativa, aun a costa de desapegarse de la brevedad original, pero sin tratar de compensar esto con ningún otro artificio lingüístico:

'Ir. He aquí una Escritura cuyas aleyas han sido hechas unívocas y, luego, explicadas detalladamente, y que procede de Uno Que es sabio, Que está bien informado. (Cortés 1999.)

Por último, la versión de M. de Epalza, J. Forcadell y J.M. Perujo constituye toda una apuesta por el «sucedáneo» emulador, pues a un contenido explicativo (y de nuevo alegórico) muy denso, que implica la inclusión de ideogramas o conceptos no explícitos en el pasaje original, tratan éste con un conjunto de recursos retóricos, en

los que se hace descansar la «función literaria» y la «forma meditativa» del Corán, de las que habla el propio Epalza (2004: 69 y 72):

Alif, lam, ra [lletres de l'alfabet àrab, misterioses].
És un escrit, una escriptura, un libre sant, Bíblia sagrada.
Els seus versicles, signes divins, miraculosos,
 són clarament vinguts del cel, la veritat,
 segons judici, inapel·lable i absolut, de Déu, Al·là.
Perquè han estat ben explicats per Un que sap
 i que és molt Just i és molt Savi, quan jutja coses!
(Epalba et alii 2001)

3.4. La respuesta de M. de Epalza a las nuevas concepciones de lo religioso

Creemos que el anterior ejemplo resulta significativo de la singularidad de la versión catalana, y al mismo tiempo plantea una serie de interrogantes:

- 1) ¿La «aceptabilidad» del trabajo de M. de Epalza y sus colaboradores, subrayada por el reconocimiento al más alto nivel que ha obtenido²⁰, se ha de entender como un apoyo a las corrientes filosóficas y teológicas —«vivencialismo», fenomenología, empirismo psicológico, relativismo— con que la hemos vinculado, o se trata más bien de una reacción generada por la calidad del texto catalán en sí?
- 2) ¿Hay que entender que tanto M. de Epalza, de autoridad reconocida en el ámbito de los estudios árabes e islámicos, como las editoriales e instituciones que han dispensado la mejor de las recepciones a su extraordinario trabajo, y además de favorecer el trabajo concienzudo en la elaboración literaria de las traducciones, son proclives a esas corrientes filosóficas y teológicas?
- 3) ¿Sería imposible concebir, en el marco contemporáneo, una versión literal, no alegórica, no explicativa, no amplificadora, del Corán a alguna de las lenguas hispánicas, que estuviese en consonancia tanto con visiones simbólicas del hecho religioso, como con la tradición dominante entre los traductores bíblicos? ¿Cómo es que no se ha intentado hasta ahora?

De lo que no cabe duda es de que, dados los planteamientos de M. de Epalza y sus colaboradores, no cabía otra solución que la que ofrecen. El espectro de las traducciones coránicas, de una riqueza y complementariedad muy destacables, queda

20. La versión recibió, entre otros muchos laureles, el Premio Nacional de Traducción correspondiente al año 2002. Sobre los premios que ha conseguido, véase Epalza (2004).

así ampliado a una gama propia de corrientes de pensamiento de gran vigencia en la actualidad. La versión catalana dirigida por M. de Epalza, sin dejar de responder, como es lógico, en buena medida, a los dos requerimientos de trasladar y explicar el original, trata, pues, de actualizar un tercer modelo: el de la emulación (no contemplado por Fray Luis), tal como corresponde a la concepción del hecho traductor que los artífices de *L'Alcorà* han expuesto (Perujo, Epalza y Forcadell 2005: 229):

En traductologia entenem la traducció com una oferta informativa que imita una altra oferta informativa prèvia.

Queda abierto el problema de hasta qué punto estas versiones refuerzan a las distintas concepciones ideológicas de las que derivan o con las que sintonizan. Por más que sea difícil de cuantificar, creemos que es indudable que una versión coránica como la catalana de M. de Epalza y sus colaboradores contribuye al afianzamiento y difusión de una concepción fenomenológica y «experiencial», no solo de la religión sino hasta de la verdad. Lo que sí hay que destacar, por otro lado, es que no podemos contentarnos con decir, para caracterizar el singular *Alcorà* de M. de Epalza, J. Forcadell y J.M. Perujo, con hacer referencia a su alejamiento de la literalidad. B.M. Huech, autor de otra de las versiones coránicas recientemente aparecidas en España, *El Corán, edición bilingüe comentada*, se manifiesta contrario a la literalidad en traducción, defendiendo, en contraposición, una traducción que «será también una obra de interpretación del Corán, incluso en el caso de que el traductor no cite sus fuentes» (Huech 2004: xix). Si bien con razones esgrimidas desde la propia lógica islámica, esta postura (llevada sin duda a la práctica en la versión realizada) coincide con lo que Fray Luis de León llamaba explicación, según hemos visto. No creemos que sea éste el caso de la versión catalana del Corán, plasmación sin precedentes, que sepamos, de una política de traducción que no estaba en el horizonte de Fray Luis y que hemos llamado emulación, desarrollada sobre dos bases: 1) la histórica, propiciada por la exégesis racionalista del Corán por parte de los teólogos musulmanes medievales, y 2) el carácter cada vez más sólido en las sociedades occidentales contemporáneas de las concepciones fenomenológicas de la realidad. Por otro lado, hemos comprobado la influencia que dejan en la traducción de una obra tan señalada como el Corán las tendencias de pensamiento que niegan la verdad objetiva.

4. Conclusiones

1. En 2001 apareció *L'Alcorà*, la versión catalana del Corán de M. de Epalza y sus colaboradores, que constituye un hito en la historia de la traducción, tanto por razones objetivas como relativas a su extraordinaria acogida, y que plantea una serie de interrogantes de gran calado acerca de la concepción de la verdad, la religión y la traducción.

2. Un análisis de la mencionada versión revela el uso de una técnica amplificativa parafrástica que, según han declarado los propios traductores, tiene como finalidad suscitar en el lector (probablemente no árabe ni musulmán) una experiencia de orden estético que de algún modo sustituya lo singular de la experiencia religiosa.
3. Ante una actuación semejante hemos comprobado que resultan insuficientes los medios de análisis desarrollados tanto por la tradición exegética medieval islámica, como por el ideal traslativo dicotómico que expuso Fray Luis de León, al distinguir entre traslado y explicación del texto original por traducir.
4. Hemos comprobado, en efecto, que es necesario añadir una tercera vía en la traducción de las Escrituras, que hemos llamado «emulación», a la que creemos que responde la versión catalana del Corán dirigida por M. de Epalza, cuya novedad hemos derivado, por un lado, de las concepciones novedosas de la religión desarrolladas a partir del siglo XIX, con las nociones de «vivencia religiosa» de W. James y de lo «numinoso» de R. Otto.
5. Y, por otro lado, hemos emparentado la novedad de dicha versión con la teoría de la verdad desarrollada a partir de las contribuciones M. Heidegger y H.-G. Gadamer, con su apuesta por una hermenéutica en la que es la visión del sujeto intérprete lo predominante; así como con las tendencias fenomenológicas contemporáneas que priman la experiencia del sujeto.
6. En suma, consideramos que la versión catalana del Corán dirigida por M. de Epalza es un hito en la historia de la traducción, estrechamente vinculado a los paradigmas epistemológicos renovados a partir del siglo XIX, y capaz, además, de suscitar fructíferas reflexiones.

Bibliografía

- Abû Hamda, Muhammad 'Alî (1985). *Fî l-tadawwuq al-jamâli li-mâ shtamal 'alâ dkr al-'arabiyya wa-l-lisân al-'arabî min ây al-Qur'ân al-karîm*. Beirut-Ammân; Dâr al-Jîl-Dâr al-Muhtasib.
- Abû Hayyân al-Andalusî (*Tafsîr*). *Tafsîr al-nahr al-mâdd*, ed. Bûrân y Hudyân al-Dannâwî. Beirut: Dâr al-Yinân, 1987.
- Agustín de Hipona, San (*Dochtrina*). *De Dochtrina Christiana*, ed. S. Aurelii Augustini Opera Omnia: Patrologiae Latinae Elenchus, versión electrónica en www.sant-agostino.it. [Última consulta: 14-05-06.]
- Biblia de Jerusalén*, trad. dirigida por José Ángel Ubieta, Bilbao: Desclée de Brouwer, 1975.
- Biblia del Peregrino*, trad. Luis Alonso Schökel, Bilbao: EGA-Mensajero, 1995.

- Bover, José María y José O'Callaghan (2001³). «Introducción». En *Nuevo Testamento trilingüe*, xv-lvii, Madrid: BAC.
- Büchner, Karl (1968). *Historia de la literatura latina*, trad. Alfonso Ortega Carmona. Barcelona: Lábor.
- Burckhardt, Titus (2006). *Introducción al sufismo*, trad. Agustín López Tobajas y María Tabuyo. Barcelona: Paidós.
- Corán (Ahmed 1994). *The Koran: Complete dictionary and literal translation* (traducción de Mohamed y Samira Ahmed). Vancouver: Los autores.
- Corán (Yusuf 'Alí 1989-90). *The Holy Qur'an in the English Language* (traducción de Abdullah Yusuf Ali, Medina, 1410 h.[1989-90 d.C.]. [Edición original: *The Holy Quran: Translation and commentary*, Lahore, 1934-37.]
- Corán (Ali 1917). *The Holy Qur'an* (traducción de Maulana Muhammad Ali), Lahore, 1917, versión electrónica en www.muslim.org [Última consulta: 14-05-06.]
- Corán (Arberry 1957). *The Coran Interpreted* (traducción de Arthur J. Arberry). Oxford U.P., 1964 [1957].
- Corán (Bausani 1955). *Il Corano*, trad. Bausani, Alessandro, Milán: Rizzoli, 1999.
- Corán (Cortés 1999). *El Corán: texto árabe de la edición oficial patrocinada por el rey Fuad I de Egipto*, trad. Cortés, Julio, Barcelona: Herder. [Primera edición: 1979.]
- Corán (Epalza et alii 2001). *L'Alcorà*, trad. Epalza, Mikel de, Forcadell, Josep y Perujo, Joan M., Barcelona: Proa.
- Corán (Fernando 2001). *El Corán*, trad. Fernando, Amín, Barcelona.
- Corán (Huech 2004). *El Corán: edición bilingüe comentada*, trad. B.M. Huech, Barcelona: Didaco.
- Corán (Kazimirski 1840). *Le Coran*, trad. Kazimirski, Albin de Biberstein, París: Garnier, 1981.
- Corán (Khalifa 1981). *The Quran: The Final Scripture*, trad. Rashad Khalifa, versión electrónica en www.submission.org Última consulta: 14-05-06.]
- Corán (Masson). *Le Coran*, trad. D. Masson, París: Gallimard.
- Corán (Pickthall 1930). *The Glorious Qur'an: Text and explanatory translation*, trad. Muhammad Marmaduke Pickthall, s.l. (The Socialist People's Libyan Arab Jamhiriya, s.d.
- Corán (Rassoul 1986). *Die ungefähre Bedeutung des Al-Qur'an Al-Karim*, Colonia.
- Corán (Roi Fahd 1989-90). *Le saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets*, trad. Complexe du Roi Fahd [a partir de la versión de Muhammad Hamidullah], Medina: Complexe Roi Fahd.
- Corán (Rodwell 1861). *The Koran*, trad. J.M. Rodwell, Londres, 1909.
- Corán (Vernet 1963). *El Corán*, trad. Vernet, Juan, Barcelona: Planeta, 1973.

- Corbin, Henry, *La paradoja del monoteísmo*, trad. María Tabuyo y Agustín López, Madrid, 2003.
- Die Bible oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments*, trad. Martin Luther, Berlín: Haupt-Bibelgesellschaft, s.d.
- Eliade, Mircea (1998). *Lo sagrado y lo profano*, trad. Luis Gil y Ramón Alfonso Díez Aragón. Barcelona: Paidós.
- Epalza, Mikel de (2003). Antecedentes islamocristianos concretos de la traducción del Corán al catalán. *'Ilu: Revista de ciencias de las religiones* 8, 213-224.
- Epalza, Mikel de (2004). Especificidades religiosas de la lengua árabe y de sus traducciones. En *Traducir del árabe*, ed. Mikel de Epalza, 43-106. Barcelona: Gedisa.
- Ferraris, Maurizio (2004). *La hermenéutica*, trad. Lázaro Sanz. Madrid: Cristiandad.
- Gadamer, Hans Georg (1977). *Verdad y método II*, trad. Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme.
- González Ferrín, Emilio (2002). *La palabra descendida: Un acercamiento al Corán*. Oviedo: Nobel.
- Heidegger, Martin (2005). *Introducción a la fenomenología de la religión*, trad. Jorge Uscatescu Barrón. Madrid: Siruela.
- Ibn Hazm, Abû Muhammad (*Fisal*). *Al-Fisal fil-milal wa-l-ahwâ' wa-l-nihal*, ed. Muhmmad Ibrahim Nasr y 'Abd al-Rahmân 'Umayda. Beirut: Dar al-Yîl, 1996.
- Iser, Wolfgang (2005). *Rutas de la interpretación*, trad. Ricardo Rubio Ruiz, México: Fondo de Cultura Económica.
- James, William (2002). *Las variedades de la experiencia religiosa: estudio de la naturaleza humana*, trad. J.F. Yvars. Barcelona: Península.
- Lings, Martin (2005). ¿Qué es el simbolismo? (traducción de Juan Acevedo). *Sophia Perennis* 5, 93-101.
- Lings, Martin (2006). *¿Qué es el sufismo?* (traducción de Esteve Serra). Palma de Mallorca: Olañeta.
- Luis de León, Fray Luis (*Cantar*). *El cantar de los cantares de Salomón* (edición de José María Bécerra Hiraldo). Madrid: Cátedra, 2003.
- Madigan, Daniel A. (2001). *The Qur'ân's Self-Image: Writing and Authority in Islam's Scripture*. Princeton-Óxford: Princeton University Press.
- Maffesoli, Michel (1997). *Elogio de la razón sensible: una visión intuitiva del mundo contemporáneo*, trad. Marta Bertran. Barcelona: Paidós.
- Nida, Eugene A. y Charles R. Taber (1986). *La traducción: teoría y práctica*, trad. A. de la Fuente Adánez. Madrid: Cristiandad.
- Otto, Rudolf (1980). *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, trad. Fernando Vela. Madrid: Alianza.
- Pareja, Félix M. (1975). *La religiosidad musulmana*. Madrid: BAC.

- Patocka, Jan (2005). *Introducción a la fenomenología*, trad. Juan A. Sánchez. Barcelona: Herder.
- Peña Martín, Salvador (en prensa). *Corán, palabra y verdad: Ibn al-Sīd y el humanismo en al-Andalus*. Madrid: CSIC.
- Peña Martín, Salvador (2004). El signo en la lingüística árabe medieval. *Al-Andalus-Magreb* 11, 131-181.
- Perujo, Joan M., Mikel de Epalza y Josep V. Forcadell (2005). L'Alcorà en català: traducció literària d'un text sagrat. *Quaderns: Revista de traducció* 12, 227-244.
- Qutb, Sayyid (1988). *Al-Taswīr al-fannī fī l-Qur'ān*. Beirut-Casablanca: Dār al-Shurūq-Dār al-Thaqāfa.
- Reiss, Katharina y Hans J. Vermeer (1996). *Fundamentos para una teoría de la traducción*, trad. Sandra García Reina y Celia Martín de León. Madrid: Akal.
- Roy, Anjali Gera (2004). Translating mantras. *Translation Today* 1, 29-35.
- al-Sāmarrā'ī, Ibrāhīm (1981). *Min wahy al-Qur'ān*. Beirut: Mu'assasat al-Matbū'āt al-'Arabiyya.
- Scholem, Gershom (2006). *Lenguajes y cábala* (traducción de José Luis Barbero Samperdro). Madrid: Siruela.
- Schuon, Frithjof (2002). *El sufismo: velo y quintaesencia* (traducción de Jordi Quingles). Palma de Mallorca: Olañeta.
- Sciode San Miguel, Felipe (1807). *La Biblia Vulgata Latina traducida al español y anotada conforme al sentido de los Santos Padres y escritores católicos*. Madrid: Ibarra.
- The Holy Bible, King James Version*, versión electrónica en www.etext.lib.virginia.edu. [Última consulta: 14-05-06.]
- Vulgata* de San Jerónimo, versión electrónica en www.sacred-texts.com. [Última consulta: 14-05-06.]
- Zaborsky, Andrzej (2004). Etymology, etymological fallacy and the pitfalls of literal translation of some Arabic and Islamic terms. En *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea*, R. Amzen y J. Thielmann (eds.), 143-147. Lovaina-París-Dudley: Peeters.
- al-Zamajxarī, Yār Allāh Mahmūd ibn 'Umar (*Al-Kaxxāf*). *Al-Kaxxāf 'an haqā'iq gawāmid al-tanzīl wa-'uyūn al-aqāwīl fī wuyūh al-ta'wīl*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, s.d.
- al-Zarkaxī, Badr al-Dīn Muhammad ibn 'Abd Allāh (*Burhān*). *Al-Burhān fī 'ulūm al-Qur'ān*, ed. Muhammad Abū l-Fadl Ibrāhīm. Beirut: Dār al-Fikr, 1980³.